Libertà e sviluppo nella *Caritas in veritate*

di ALBERTO LO PRESTI

È curioso che nella cultura di oggi, protesa costantemente verso il nuovo, immersa nella globalizzazione dei processi sociali, ogni tanto ci si imbatte in un generico e vago sentimento nostalgico per le forme e i tratti delle ideologie del Novecento. Qualcuno ha detto che tale nostalgia deriva dall'incapacità di collocarsi nel dibattito politico in assenza di acerrimi avversari, quello che invece le contrapposizioni ideologiche facilitavano. Ma forse c'è di più: le ideologie prefiguravano quelle mete storiche che davano senso alla scelta politica, mentre la nostra era della globalizzazione appare oggi priva degli obiettivi ultimi del processo storico-sociale, carente dei grandi traguardi, incapace di pensarli. Indubbiamente, una volta era più facile dare un significato teleologico alla storia, e con ciò dotare di senso le scelte quotidiane compiute. Oggi, invece, sappiamo qualcosa del processo - la globalizzazione - e assai poco del suo fine, non osando dire alcunché sulla questione. Forse è questa la ragione in grado di spiegare l'attesa che la cultura contemporanea ha riservato alla *Caritas in veritate*. Essa è caduta nel vuoto lasciato dai programmi ideologici ambiziosi, intercettando quelle grandi domande - invece - sulle quali il mondo contemporaneo sa di giocarsi una partita decisiva per la sua sopravvivenza. Puntualmente, a tutti quegli immancabili critici che avrebbero preferito una presa di posizione su opzioni contingenti e particolari, anche stavolta un'enciclica sociale ha dovuto ribadire che non è compito del magistero configurare soluzioni tecniche, tanto meno intromettersi nelle decisioni politiche degli Stati (*Caritas in veritate*, 9). E d'altronde, l'enciclica sociale non può essere letta come fosse un opuscolo sociologico o economicistico. Il tema principale della *Caritas in veritate* riguarda il bene della persona, e il bene dell'umanità. Questo bene esiste: è paradossale che nella cultura contemporanea si debba ribadire - in modo urgente - che il bene non è uno strumento utile per regolare le percezioni soggettive degli individui, ma un autentico fine. Non è lo stato transitorio della soddisfazione di una passione umana, ma il compimento di un progetto più grande, complessivo, riepilogativo dell'esistenza dell'uomo. Ecco perché il concetto di bene, nella *Caritas in veritate*, ha a che fare con la storicità del divenire umano-sociale.

Ora, la modernità ha prodotto numerose teorie dell'azione sociale, le quali hanno trattato i fini dell'azione con quell'imbarazzo tipico delle discipline che credono di potersi fondare sulla neutralità rispetto alle scelte di valore (*Wertfreiheit*). Un imbarazzo dal duplice profilo epistemologico e politico. Dal punto di vista epistemologico si disse (dalle prospettive ermeneutiche e comprendenti a quelle neoempiriste) che i fini dell'azione non si prestano all'oggettivazione necessaria per la definizione della scienza socio-politica, giacché ogni attore (individuale o no) possiede i propri, e tale molteplicità di intenti e di ideali invalida le pretese scientifiche delle discipline. Solo i mezzi per raggiungere tali molteplici fini possono essere considerati utili per fondare l'oggettività della ricerca socio-politica. Meglio ancora se tali mezzi sono razionali. Dal punto di vista politico, invece, si diceva che alla scienza non deve essere permesso di insegnare *cosa* scegliere, ma *come* scegliere. D'altronde, l'errore compiuto dai «socialisti della cattedra» è proprio in questo aver confuso le ragioni della scienza e gli obiettivi dell'ideologia. I risultati di questi teorici processi

hanno condotto all'allontanamento delle questioni sui valori dalle discipline economiche, politiche e sociologiche. Si è giunti all'affermazione che la maturità di tali discipline sarebbe avvenuta attraverso la loro emancipazione dall'argomentazione etica. In nome della libertà dai condizionamenti ideologici, si è fatto un passo indietro rispetto ai traguardi del divenire umano-sociale, e nessuno ha saputo più rispondere alle domande fondamentali dell'esistenza: quale strada stiamo percorrendo? Qual è il suo punto d'arrivo? Per che cosa è fatto l'uomo?

La dottrina sociale cristiana, invece, non ha alcun imbarazzo nel trattare proprio questi argomenti. E non per questo minaccia le fondamenta di libertà dell'uomo. Infatti, nel cristianesimo la libertà dell'uomo è una libertà partecipata[1], nel senso che Dio non solo è la causa[2] della nostra libertà, ma dirige - col Suo amore - le creature e le cose create al loro fine. Per tale via, «la sua capacità di realizzarsi non è in alcun modo soppressa dalla sua dipendenza nei confronti di Dio», anzi «è esattamente la caratteristica dell'ateismo quella di credere a un'opposizione riducibile tra la causalità di una libertà divina e quella della libertà dell'uomo»[3]. La *Caritas in veritate*, dunque, mette in luce che l'impegno personale e comunitario è costantemente sollecitato al bene, e questo - per gradi diversi - si realizza nel modo più autentico ed elevato nella libera adesione al progetto che Dio ha su ciascuno, sulle comunità, sulla famiglia umana. In ciò è rappresentata una ricerca, un divenire, propriamente: uno sviluppo. Ecco perché la *Caritas in veritate* articola le sue principali esortazioni sull'idea di sviluppo[4].

Come possiamo conoscere tale disegno divino, tale «progetto di vita vera» su ciascuno e su tutti? L'enciclica ci mostra la strada: «la carità nella verità [...] è la principale forza propulsiva per il vero sviluppo di ogni persona e dell'umanità intera» (*Caritas in veritate*, 1). La carità - l'amore - ci spinge a impegnarci per la pace e la giustizia, valori assoluti radicati in Dio. Ecco perché la carità non può essere dissociata dalla verità. Non ha senso sradicare il bene dall'assoluto, relativizzarlo fino a frantumarlo nelle passioni particolari, tutte ugualmente selezionabili individualmente. Ognuno è effettivamente libero di realizzare se stesso, ma l'autentica libertà è quella che conduce al bene nella sua espressione più alta, coincidente col disegno personale di Dio sulla persona. Tale progetto si pronuncia come una

1) Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, 22.03.1986, § 29.
2) *Sal* 18, 3; *Gal* 5, 1; *Col* 1, 13.
3) Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione su libertà cristiana e liberazione*, 22.03.1986, § 29.
4) Si osservi che nell'idea di sviluppo è contemplato un arrivo, un fine, una piena maturazione, che nella generale idea di crescita può non essere presente. La presenza di questo elemento teleologico indica la positività connessa al processo di sviluppo. Per esempio, la maturazione personale - cioè lo *sviluppo* del comportamento - è sempre una cosa giusta e raccomandabile. Un altro carattere dello sviluppo, più o meno generalmente inteso, è quello della continuità. Nello sviluppo c'è una progressione, magari lenta, senza bruschi salti o gravi interruzioni. Il cambiamento avviene con continuità e ogni stato nuovo dipende dal precedente secondo una concatenazione metodica. La progressione può essere descritta da tappe successive. In ultimo, il concetto di sviluppo spesso sottintende una certa irreversibilità generale del mutamento in atto.

«vocazione posta da Dio nel cuore e nella mente di ogni uomo»: «amare i fratelli». L'enciclica torna puntualmente e ripetutamente sulla carità come principio regolante tanto i rapporti personali quanto le macrorelazioni sociali, economiche, politiche, giuridiche. Le sfide urgenti riguardano soprattutto questi ultimi ambiti, che la cultura contemporanea ha preteso di rendere autonomi rispetto alla responsabilità morale. La verità, allora, «facendo uscire gli uomini dalle opinioni e dalle sensazioni soggettive» (*Caritas in veritate*, 4), è un'altra da quella debole che non può uscire dai limiti dell'individualità, e va perseguita, giacché da essa promana quella luce in grado di rendere visibile il bene e la felicità, cioè la «buona società» e «un vero sviluppo umano integrale» (ibid.). Oggi, i progetti sociali hanno spesso l'obiettivo di erigere una "società a misura d'uomo", come spesso si dice. In pratica, si tratta di una costruzione sociale nella quale la misura della vivibilità può essere di volta in volta decisa al livello individuale, e il bene comune è semplicemente l'insieme delle strutture che possono sostenere la selezione individuale delle priorità dei beni percepiti come importanti. Non esiste, quindi, la «buona società», come recita invece l'enciclica, ma tanti molteplici singoli perimetri sociali che trovano il proprio riferimento assoluto nella valutazione individuale. La società giusta, equa, è quella che rispetta le inclinazioni dei singoli, quindi quella che legifera il meno possibile, giacché in tale concezione politica l'individuo è tanto più libero quanto meno la legge lo intralcia. È chiaro che nel dibattito attuale diventa - dunque - cruciale prendere in considerazione i casi urgenti nei quali l'opzione individuale sfida i limiti della convivenza civile: l'eutanasia, la concezione di famiglia, l'etica della vita.

In tal senso, il vivere sociale non è semplicemente il risultato dell'applicazione di adeguate tecniche della convivenza. Non può pensarsi, per esempio, fondato solo sull'idea di giustizia, di ordine pubblico, sull'affermazione di alcune prerogative individuali, sulla identificazione dei reciproci diritti e doveri fra i membri sociali: «la "città dell'uomo" non è promossa solo da rapporti di diritti e di doveri, ma ancor più e ancor prima da relazioni di gratuità, di misericordia e di comunione» (*Caritas in veritate*, 6). L'obiettivo non può essere solo una società ben ordinata - per recuperare la well ordered society di Rawls - ma una «buona società». La dottrina sociale della Chiesa continua ad avere un progetto sulla «buona società», fondata sullo «sviluppo umano integrale», imperniata su principi veri che essa deve proclamare. Ecco perché la *Caritas in veritate* produce una fra le più espressive definizioni di dottrina sociale della Chiesa: «annuncio della verità dell'amore di Cristo nella società»[5] (*Caritas in veritate*, 5). La dottrina sociale della Chiesa è «servizio della carità, ma nella verità. La verità preserva ed esprime la forza di liberazione della carità nelle vicende sempre nuove della storia» (ibid.).

Proprio perché la dottrina sociale cristiana si esprime attraverso un corpus teorico coerente, le sue istruzioni, le sue esortazioni, finanche le categorie specifiche, pos-

5) Questa verità è *logos* che crea *dia-logos*, vale a dire comunicazione e comunione. E in ciò come non riconoscere l'impronta dell'insegnamento di Jacques Maritain, che ne *I diritti dell'uomo e la legge naturale* proprio così designava la natura dell'uomo, quell'essenza peculiare che lo fa essere unico nel creato.

siedono una validità che, nelle sue linee fondamentali, permangono nel tempo. Questa considerazione è necessaria per capire il ritorno della categoria dello sviluppo umano portato avanti dalla *Caritas in veritate*. Quello di sviluppo, infatti, è un vecchio concetto, di moda nella seconda metà del Ventesimo secolo, che oggi sembrava essere sulla via del tramonto, soppiantato da quello di globalizzazione, più suggestivo dal punto di vista letterario. Eppure, l'enciclica ritorna a parlare dello sviluppo umano.

Il tema dello sviluppo ha fortemente contrassegnato gli studi delle scienze economiche, politiche e sociali della seconda metà del Ventesimo secolo. È stato un tema che ha fondato una moda teorica, empirica e linguistica. Si è parlato di sviluppo sostenibile, di sviluppo ecocompatibile, di sviluppo urbano e sviluppo economico, si sono prefigurati gli scenari futuribili dei limiti dello sviluppo. Sviluppo e sottosviluppo hanno ridefinito la mappa geopolitica del pianeta, alimentando i corsi di economia dello sviluppo e sociologia dello sviluppo, i quali spesso presentavano programmi in cui la storia del capitalismo nel mondo moderno veniva interrelata alle teorie dell'economia internazionale.

Come tutti i grandi processi teorici, anche quello di sviluppo ha subito una certa contestazione, resa visibile dalle teorie della decrescita di Serge Latouche e Maurizio Pallante, per citarne solo qualcuno.

La spinta propulsiva di qualche decennio fa sulle teorie dello sviluppo è, oggi, di fatto quasi esaurita. L'idea di sviluppo è stata riassunta in quella, più generale e favorevolmente multidisciplinare, di globalizzazione.

Eppure, la Chiesa torna a riprendere il tema dello sviluppo, messo al centro della *Populorum progressio* del 1967, per attualizzarne il messaggio. Come può?
Si osservi innanzitutto che il pensiero sociale della Chiesa è costitutivamente più adatto a esprimere un'idea di sviluppo, più di tante altre dottrine politiche ed economiche che la modernità ha portato alla luce. Sì, perché l'idea di sviluppo si può edificare solo sui pilastri di una solida visione antropologica. E mentre le teorie sopracitate spesso basavano la propria visione dell'uomo sulle variabili filosofiche del materialismo, il pensiero sociale cristiano dispone - da sempre - degli elementi più idonei per parlare di sviluppo.

Il materialismo prenota l'idea di uomo legato alle condizioni economiche della propria esistenza, quindi fa riferimento alla soddisfazione di bisogni materiali. Nella sua versione socialista e marxista, la cornice dei rapporti di produzione economici fa da sfondo a qualsivoglia teoria dello sviluppo, mentre nella sua versione liberal-liberista, lo sviluppo coincide con l'amplificazione delle prerogative individuali, e in tal senso la condizione sociale è vista al massimo come un incidente di percorso, una necessità per risolvere i dilemmi quotidiani.
Allora, che si tratti di uno stomaco da riempire o di un individuo da insuperbire, è chiaro che le teorie dello sviluppo del passato non riescono a produrre teorie dello sviluppo compiute. Nel pensiero sociale cristiano, lo sviluppo è legato alla vocazione dell'uomo e della comunità. Sentiamo come appare nel pensiero sociale

della Chiesa: «nel disegno di Dio, ogni uomo è chiamato a uno sviluppo, perché ogni vita è vocazione» (*Populorum progressio*, 15). Ancora più decisa, forse, è l'espressione usata da Benedetto XVI: «Il progresso è, nella sua scaturigine e nella sua essenza, una vocazione» (*Caritas in veritat*e, 16).

Ciò significa che quando pensiamo allo sviluppo umano, non pensiamo solo a questioni di natura tecnica, e neanche solo di livello civile, ma di una cosa assai più grande: il senso della storia e del divenire dell'uomo, prefigurato attorno al suo fine. La vocazione, infatti, si esprime storicamente come una sollecitazione vitale al raggiungimento della piena realizzazione di sé, attraverso una missione. In pratica, l'uomo è chiamato ad uscire dai propri limiti, a trascendere la propria condizione materiale e individuale. Allora, lo sviluppo è vocazione, nel senso che esso è spinta vitale a superarsi, per «fare, conoscere e avere di più, per essere di più» (*Populorum progressio*, 6). Sul modo d'intendere questo «essere di più» si aprono le numerose vie percorse dai diversi programmi politici e ideologici che si sono alternati in epoca moderna: ciascuno ha di volta in volta sottolineato aspetti particolari del «di più». Il marxismo e il liberalismo quelli materiali, l'idealismo quelli cognitivi, l'utilitarismo quelli della soddisfazione soggettiva, e così via. La peculiarità della dottrina sociale cristiana risiede nel suo affermare «il valore incondizionato della persona umana e il senso della sua crescita» (*Caritas in veritate*, 18), estendendo con ciò il suo progetto non solo sull'uomo, ma sulla famiglia umana considerata plenariamente. Ecco perché già nel 1967, Paolo VI poteva dire che la Chiesa scruta i segni dei tempi, li interpreta, e offre al mondo «ciò che possiede in proprio: una visione globale dell'uomo e dell'umanità» (*Populorum progressio*, 13). Lo sviluppo umano integrale è una nozione, dunque, che contempla una visione plenaria di uomo e universale di famiglia umana. Da tale visione emerge in tutta la sua forza ideale e storica il disegno di fraternità sulla famiglia umana, il quale va ben oltre la globalizzazione: «la società sempre più globalizzata ci rende vicini, ma non ci rende fratelli» (*Caritas in veritate*, 19), e allo stesso modo: «la ragione, da sola, è in grado di cogliere l'uguaglianza tra gli uomini e di stabilire una convivenza civica tra loro, ma non riesce a fondare la fraternità», giacché - in modo trascendente - questa si esprime come quel tratto della nostra vocazione che riconosce che Dio è Padre, ci ha amati per primo, insegnandoci cosa sia la carità fraterna attraverso il sacrificio del Figlio.

La distinzione fra la concezione dello sviluppo espressa nella *Populorum progressio* e quella della *Caritas in veritate* è con ciò evidente, e ribadita da Benedetto XVI in apertura del secondo capitolo, dal titolo «Lo sviluppo umano nel nostro tempo». In pratica, il problema dello sviluppo ha potuto, col tempo intercorso fra le due encicliche, precisare la propria fisionomia, delineandosi sulla direttrice della fraternità, pensata come fine della storia, progetto per l'umanità, vocazione alla quale siamo chiamati ciascuno e tutti insieme. Paolo VI - si osserva nella *Caritas in veritate* - aveva una visione di sviluppo incentrata su alcuni obiettivi concreti: «far uscire i popoli anzitutto dalla fame, dalla miseria, dalle malattie endemiche e dall'analfabetismo» (*Caritas in veritate*, 21; *Populorum progressio*, 6). A tal fine, era necessario uno sviluppo integrale dell'uomo, collegato allo sviluppo solidale dell'umanità. La storia universale, con ciò, era scandita da alcuni doveri derivanti dalla «fraternità umana

e soprannaturale», i quali si presentano, osservava Paolo VI, secondo tre aspetti (*Populorum progressio*, 44):

1) dovere di solidarietà: cioè l'aiuto che le nazioni ricche devono prestare ai paesi in via di sviluppo;
2) dovere di giustizia sociale: cioè la costruzione di rapporti economici e commerciali equi fra le nazioni;
3) dovere di carità universale: cioè la promozione di un mondo più umano per tutti, un mondo nel quale tutti abbiano qualcosa da dare e da ricevere, senza che il progresso degli uni costituisca un ostacolo allo sviluppo degli altri.

Quanto oggi la Chiesa osserva, nel suo scrutare i segni dei tempi, riguarda l'«esplosione dell'interdipendenza planetaria» (*Caritas in veritate*, 33), la quale rappresenta un fattore storicamente visibile che consente alla dottrina sociale della Chiesa di completare l'esortazione originaria della *Populorum progressio*. Oltre alla responsabilità morale che i paesi ricchi hanno nei confronti dei poveri (la solidarietà), il mondo contemporaneo globalizzato sta scoprendo l'unicità del destino comune dei popoli della terra, cioè l'evidenza disponibile a ciascuno che l'esito delle sfide globali riguardano tutti, non è pensabile che qualcuno possa credere di riuscire a vivere soddisfacentemente in un mondo dove altri soffrano. Questa constatazione che la cultura contemporanea sta producendo costituisce un dato da sempre al centro del pensiero sociale cristiano, il quale per tale ragione può - oggi - invitare a «dilatare la ragione e di renderla capace di conoscere e di orientare queste imponenti nuove dinamiche, animandole nella prospettiva di quella "civiltà dell'amore" il cui seme Dio ha posto in ogni popolo, in ogni cultura». Una lezione che non costituisce un punto d'arrivo per interpretare il mondo e la globalizzazione, ma il un punto di partenza per volgere alla carità la nostra vita quotidiana.

ALBERTO LO PRESTI
Professore di Storia delle dottrine politiche presso la Pontificia Università San Tommaso d'Aquino di Roma e di Teoria politica presso l'Istituto Universitario Sophia
alberto.lopresti@tin.it